Sociológica, año 26, número 73, pp. 249-264
mayo-agosto de 2011

¿Qué es un dispositivo?[1]

Giorgio Agamben

1. En filosofía las cuestiones terminológicas son importantes. Como lo ha dicho un filósofo por quien tengo un gran respeto, la terminología es el momento poético del pensamiento. Esto no significa que los filósofos estén obligados a definir en cada ocasión los términos técnicos que emplean. Platón nunca definió el término más importante de su filosofía: idea. Otros, como Spinoza y Leibniz, prefirieron definir *more geometrico* su terminología. Mi hipótesis es que la palabra *dispositivo* es un término decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault. Sobre todo, lo utiliza a partir de los años setenta, cuando comienza a ocuparse de la "gubernamentalidad" o "gobierno de hombres". Si bien es cierto que no ofrece jamás una definición en sentido propio, sí se acerca en una entrevista de 1977:

[1] La traducción es de Roberto J. Fuentes Rionda, de la edición en francés: Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, París, 2007. Se respetan en esta versión todos los criterios editoriales y de aparato crítico de la edición de origen, en algunos casos distintos a los utilizados por *Sociológica*, con la finalidad de garantizar la mayor fidelidad posible de la traducción.

> Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos (Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, pp. 229 y ss).

Resumamos brevemente en tres puntos:

1) [El dispositivo] se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos ele-mentos.
2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder.
3) Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber.

2. Me propongo trazar una genealogía sumaria de este término, primero al interior de la obra de Foucault, luego en un contexto histórico más amplio. Al final de los años sesenta, cerca del momento en que escribió *La arqueología del saber* para definir el objeto de sus investigaciones, Foucault no utiliza el término dispositivo sino un término cuya etimología le es próxima: "positividad". Más él no lo definirá. Entonces me pregunté dónde

habría podido encontrar Foucault este término, justo en el momento en que yo retomaba el ensayo de Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* [*Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*] (1948). Es bien conocida la conexión que unió a Foucault con Hyppolite. Foucault a veces recordó a Hyppolite como su "maestro" (había sido primero su profesor de khâgne[2] en Henri IV, después en la École Normal Supérieure).

El tercer capítulo del ensayo de Hyppolite se titula: "Razón e historia. Las ideas de positividad y de destino". El autor concentra su análisis sobre dos obras de la época "de Berne y de Francfort", que cubren los años 1795 y 1796: la primera es *El espíritu del cristianismo y su destino*; la segunda, de donde viene el término que nos interesa, se titula *La positividad de la religión cristiana* (*Die Positivität der Christliche Religion*). Según Hyppolite, "destino" y "positividad" son dos conceptos clave del pensamiento de Hegel. Particularmente, el término "positividad" encuentra su lugar propio en la oposición entre "religión natural" y "religión positiva". Mientras la religión natu-ral concierne a la relación inmediata y general de la razón humana con lo divino, la religión "positiva" o histórica abarca al conjunto de creencias, reglas y ritos que se encuentran impuestos desde el exterior de los individuos en una sociedad dada, en un momento dado de su historia. "Una religión positiva", escribe Hegel en un pasaje citado por Hyppolite, "implica los sentimientos que están más o menos impresos por obligación en el alma; las acciones que son el efecto de un mandato y el resultado de una obediencia y que son llevadas a cabo sin interés directo" (Jean Hyppolite, en *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 43).

Hyppolite muestra cómo la oposición entre naturaleza y positividad corresponde, en este sentido, a la dialéctica de la libertad y del mandato, como también a aquélla de la razón y de la historia. En un pasaje que pudo haber suscitado la curiosidad

[2] Clases preparatorias literarias [nota del traductor].

de Foucault, y que no contiene más que el simple presagio de la noción de dispositivo, Hyppolite precisa:

> […] de este modo, hemos visto el nudo de cuestiones que se presentan a propósito de este concepto de positividad, y los sucesivos intentos de Hegel por reunir dialécticamente –una dialéctica que, sin embargo, no es consciente de sí misma– la pura razón (teórica y, sobre todo, práctica) y la positividad, es decir, el elemento histórico. En cierto sentido, la positividad es considerada por Hegel como un obstáculo a la libertad del hombre y, como tal, es condenada. Indagar los elementos positivos de una religión, y podríamos añadir de un estado social, es descubrir aquello en lo que se imponen al hombre como obligación, aquello que mancha la pureza de la razón; en otro sentido, que acaba con la superación durante el desarrollo de Hegel, [por ello,] la positividad debería estar conciliada con la razón que, ahora, pierde su carácter abstracto y deviene adecuada a la riqueza concreta de la vida. Así, vemos por qué el concepto de positividad está en el centro de las perspectivas hegelianas (Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 46).

Si "positividad" es, según Hyppolite, el nombre que el joven Hegel confiere al elemento histórico, con todo ese peso de reglas, de ritos y de instituciones que están impuestas a los individuos por un poder exterior pero que se halla, por así decirlo, interiorizada en el sistema de creencias y sentimientos, entonces, empleando este término, Foucault toma posición respecto de un problema decisivo del que él se apropia: la relación entre los individuos como seres vivos y el elemento histórico –si entendemos por éste el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas, en cuyo seno las relaciones de poder se concretan. El objetivo final de Foucault no es –como en Hegel– reconciliar estos dos elementos. Él no hace más que resaltar el conflicto que los opone. Foucault se propone, más bien, investigar los modos concretos por los cuales las positividades (o los dispositivos) actúan al interior de las relaciones, en los mecanismos y en los juegos del poder.

3. Desde ahora debe aclararse la razón por la que afirmé que el término "dispositivo" es un término técnico esencial del pensamiento de Foucault. No se trata de un término particular referido

a una tecnología de poder entre otras, sino de un término general que tiene la misma amplitud que "positividad" en el joven Hegel en la interpretación de Hyppolite. En la estrategia de Foucault este término viene a ocupar el lugar de eso que definió de manera crítica como "los universales". Es bien conocido que Foucault siempre rechazó ocuparse de esas categorías generales o entidades racionales que él llamaba los universales, como el Estado, la Soberanía, la Ley, el Poder. Sin embargo, esto no significa que no se encuentren en su obra conceptos operativos de alcance general. En la estrategia de Foucault, precisamente, se recurre a los dispositivos para tomar el lugar de esos universales. No corresponden a tal o cual medida policíaca, a tal o cual tecnología de poder, y menos a una generalidad obtenida por abstracción, sino más bien a eso que en la entrevista de 1977 apunta como "la red que existe entre esos elementos".

Si ahora nos dirigimos hacia la definición del término "dispositivo" que se encuentra en los diccionarios franceses de uso común, encontraremos esta distinción entre tres significados:

1) Un sentido jurídico en sentido estricto: "El dispositivo es la parte de un juicio que contiene la decisión por oposición a los motivos", es decir, la parte de la sentencia (o de la ley) que decide y que dispone.
2) Una significación tecnológica: "La manera en la que están dispuestas las piezas de una máquina o de un mecanismo y, por extensión, el mecanismo en sí mismo".
3) Una significación militar: "El conjunto de medios dispuestos conforme a un plan".

Cada uno de estos significados está presente, de cierta manera, en el uso que Foucault efectúa del término, pero los diccionarios –particularmente aquellos desprovistos de un carácter histórico o etimológico– trabajan dividiendo o separando las diferentes significaciones del término. Ahora bien, en general esta fragmentación corresponde al despliegue y a la articulación histó-

rica de una única significación original que es importante no perder de vista. ¿Cuál es, en el caso de "dispositivo", esta significación original? Está claro que el término, tanto en el uso común como en aquel que propone Foucault, parece remitir a un conjunto de prácticas y mecanismos (invariablemente, discursivos y no discursivos, jurídicos, técnicos y militares) que tienen por objetivo enfrentar una urgencia para obtener un efecto más o menos inmediato. Ahora bien, ¿en el seno de qué estrategia de praxis o de pensamiento, en qué contexto histórico, el término moderno de dispositivo localizó su origen?

4. Desde hace tres años me encuentro liado en una investigación a la cual apenas comienzo a verle un final; investigación que podría definir, aproximativamente, como una genealogía teológica de la economía y del gobierno. En los primeros siglos de la historia de la Iglesia (digamos entre los siglos segundo y sexto), el término de *oikonomia* jugó en la teología un rol decisivo. Sabemos que en griego *oikonomia* significa administración de la *oikos* (es decir, de la casa), y de modo más general, gestión, *management*.[3] Como lo señala Aristóteles (*Política*, 1255b, 21) no se trata de un paradigma epistémico, sino de una práctica, de una actividad práctica que debería, poco a poco, atender a un problema o a una situación particular. ¿Por qué los Padres de la Iglesia experimentaron el deseo de introducir este término en la teología?; ¿cómo llegaron a hablar de una economía divina?

Hace falta repasar un problema extremadamente delicado y vital para la historia de la teología cristiana: la Trinidad. Cuando en el curso del siglo segundo se comenzó a discutir sobre una Trinidad de la figura cristiana (el Padre, el Hijo y el Espíritu), se manifiesta al interior de la Iglesia –como lo podríamos esperar– una resistencia muy fuerte llevada a cabo por personas razonables que pensaban con terror que así se arriesgaban a reintroducir el politeísmo y el paganismo en la fe

[3] Se conserva sin traducir el término dada su ambigüedad, definible entre administración, gestión, manejo, orden y control [nota del traductor].

cristiana. Los teólogos –como Tertuliano, Hipólito e Irineo–, para convencer a su obstinados adversarios (llamados luego los “monarquistas”, defensores del gobierno de uno solo) no encontraron nada mejor que emplear el término *oikonomia*. Su argumento fue más o menos el siguiente: “Dios, en cuanto a Su ser y a Su sustancia en verdad es uno; pero en cuanto a Su *oikonomia*, es decir, a la manera en que Él organiza Su casa, Su vida y al mundo que Él creó, Él es trino. Como todo buen padre puede confiar a su hijo la responsabilidad de ciertas funciones y de ciertas tareas, sin por ello perder su poder ni su unidad, Dios confía a Cristo ‘la economía’, la administración y el gobierno de los hombres”. Entonces, el término *oikonomia* se especializará para significar en particular la encarnación del Hijo, así como la economía de la redención y de la salud (es por esto que en ciertas sectas gnósticas el Cristo termina por ser llamado “el hombre de la economía”, *ho anthropos tès oikonomias*). Los teólogos se habituaron poco a poco a distinguir un “discurso (*logos*) de la teología” de un “*logos* de la economía”. La *oikonomia* devino en el dispositivo por el cual el dogma trinitario y la idea de un gobierno divino providencial del mundo fueron introducidos en la fe cristiana. Por tanto, como podemos entenderla, la fractura que los teólogos estuvieron tentados a evitar y reprimir en Dios en el plano del ser reaparecería en la forma de una fisura que separa, en Dios, al ser y a la acción, a la ontología y a la praxis. La acción (económica, pero también política) no tiene ningún fundamento en el ser: tal es la esquizofrenia que la doctrina de la *oikonomia* ha heredado a la cultura occidental.

5. Esta exposición sumaria permite asir el carácter central y la importancia de la función que la noción de *oikonomia* ha podido asumir en la teología cristiana. A partir de Clemente de Alejandría esta noción se confunde con aquella de Providencia y termina por significar el gobierno salvífico del mundo y de la historia de los hombres. Entonces, ¿cuál será el término que los padres latinos elegirán para traducir este término griego

fundamental? *Dispositio*. El término latino *dispositio*, del cual deriva nuestro término “dispositivo”, termina, entonces, por cargarse de todas las complicaciones semánticas de la *oikonomia* teológica. De cierta manera, los “dispositivos” de los que habla Foucault están articulados en esta herencia teológica. Pueden reconducirse a la fractura que separa y reúne en Dios al ser y a la praxis, la naturaleza (o la esencia) y la operación por la cual Él administra y gobierna al mundo de las criaturas. El término *dispositivo* nombra aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir su sujeto.

A la luz de esta genealogía teológica, los dispositivos de Foucault adquieren ahora una importancia mayor, en un contexto donde acaban de cruzarse las “positividades” del joven Hegel, pero también el *Gesell* del último Heidegger, en el cual la etimología está relacionada con aquella de *dis-positio*, *disponere* (el término alemán *stellen* corresponde al latín *ponere*). Cuando Heidegger, en *La técnica y el entorno* [*La technique et le tournant*], escribe que *Ge-stell* significa comúnmente “aparato” (*Gerät*), sin embargo, lo que entiende por este término es “el recogimiento de esa dis-posición (*stellen*) que dispone del hombre, es decir, que exige de él la revelación de lo real en el modo del mandamiento”. La proximidad de este término con la *dispositio* de los teólogos, así como con los dispositivos de Foucault, llega a ser evidente. El vínculo que reúne todos estos términos es la referencia a una economía, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres.

6. Uno de los principios del método que aplico constantemente en mis investigaciones, así como en los contextos sobre los que trabajo, consiste en identificar en los textos eso que Feuer-

bach llamaría el elemento filosófico, es decir, el punto de su *Entwicklungsfähigkeit*,[4] el *locus* y el momento donde son susceptibles de ser incitados. Por tanto, cuando interpretamos y desplegamos el texto de un autor en este sentido, siempre se alcanza un momento en el que se cae en cuenta que no es posible perseguirlo sin contravenir las reglas más elementales de la hermenéutica. Ello significa que el desplegado del texto estudiado alcanza un punto de *indistinguibilidad*, donde se vuelve imposible distinguir al autor del intérprete. Así como éste podría considerarse un momento particularmente feliz para el intérprete, él mismo debe comprender, por ello, que es tiempo de abandonar el texto que somete al análisis y perseguir la reflexión por su cuenta. De este modo, conviene abandonar el contexto de la filología para situar los dispositivos en un nuevo contexto.

Propongo simplemente una partición general y masiva del ente en dos grandes conjuntos o clases: por una parte, los seres vivos (o sustancias); por la otra, los dispositivos, al interior de los cuales no cesan de ser asidos aquéllos. Así, por un lado, para retomar la terminología de los teólogos, la ontología de las criaturas; del otro, la *oikonomia* de los dispositivos que intentan gobernarlas y guiarlas hacia el bien.

Entonces, para otorgar una generalidad más grande a la clase de por sí vasta de los dispositivos de Foucault, llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya

[4] Capacidad de desarrollo, prospecto [nota del traductor].

muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar.

Existen entonces dos clases: los seres vivos (o las sustancias) y los dispositivos. Entre las dos, como tercera clase, los sujetos. Llamo sujeto a eso que resulta de la relación cuerpo a cuerpo, por así decirlo, entre los vivientes y los dispositivos. Naturalmente, como en la antigua metafísica, las sustancias y los sujetos parecen confundirse, aunque no completamente. Por ejemplo, un mismo individuo, una misma sustancia, pudiera dar lugar a muchos procesos de subjetivación: el usuario de teléfonos celulares, el internauta, el autor de narraciones, el apasionado del tango, el altermundista, etcétera. Al desarrollo infinito de los dispositivos de nuestro tiempo corresponde un desarrollo asimismo infinito de los procesos de subjetivación. Esta situación podría dar la impresión de que la categoría de la subjetividad propia de nuestro tiempo está en proceso de fluctuar y de perder su consistencia, pero si queremos ser precisos se trata menos de una desaparición o de un exceso que de un proceso de diseminación que empuja al extremo la dimensión de mascarada que no ha cesado de acompañar a toda identidad personal.

7. No será para nada erróneo definir la fase extrema del desarrollo del capitalismo en la cual vivimos como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos. Ciertamente, los dispositivos existen desde que el *homo sapiens* apareció. Sin embargo, parece que actualmente no hay un solo instante en la vida de los individuos que no sea modelado, contaminado o controlado por un dispositivo. ¿Entonces, de qué manera nos podemos oponer a esta situación, qué estrategia debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo cotidiano frente a estos dispositivos? No se trata simplemente de destruirlos ni, como sugieren algunos ingenuos, de utilizarlos con justeza.

Por ejemplo, cuando viví en Italia, es decir, en un país donde los gestos y los comportamientos de los individuos han

sido reconfigurados de arriba a abajo por los teléfonos portátiles, terminé por alimentar un odio implacable por ese dispositivo, que ahora ha facilitado relaciones hasta entre las personas más abstractas. Así como me he sorprendido preguntándome muchas veces por cómo destruir o desactivar los teléfonos portátiles no creo que pudiéramos encontrar en ello una buena solución.

La cuestión es que, según toda probabilidad, los dispositivos no son un accidente en el cual los hombres se encontrarían por azar; éstos prolongan sus raíces en el proceso mismo de "hominización" que ha convertido en humanos a los animales que agrupamos bajo la categoría de *homo sapiens*. En efecto, el acontecimiento que produjo al humano constituye para el ser vivo algo parecido a una escisión que reproduce, de cierta manera, la escisión que la *oikonomia* introdujo en Dios entre el ser y la acción. Esta escisión separa al ser vivo de sí mismo y de la relación inmediata que mantiene con su medio –es decir, aquello que Uexküll, y después Heidegger, llamarían el "círculo receptor-desinhibidor". Cuando esta relación es borrada o interrumpida el ser vivo conoce el aburrimiento, es decir, la capacidad de suspender su relación inmediata con los desinhibidores; y lo *Abierto*, es decir, la posibilidad de conocer al ente en tanto que ente, de construir un mundo. No obstante, junto a esta posibilidad también es dada, inmediatamente, la posibilidad de los dispositivos que pueblan lo *Abierto* de los instrumentos, de los objetos, de los *gadgets*, de las máquinas y de las tecnologías de toda especie. A través de los dispositivos, el hombre trata de devolver al vacío los comportamientos animales que están separados de él y que disfrutan lo *Abierto* como tal, del ente en tanto ente. De este modo, en la raíz de todo dispositivo se localiza un deseo de bondad humana, muy humano, y tanto la apropiación como la subjetivación de ese deseo se alojan al interior de una esfera separada, que constituye la potencia específica del dispositivo.

8. La estrategia que debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo frente a los dispositivos no puede ser simple. De hecho,

se trata de liberar aquello que ha sido apropiado y separado por los dispositivos para situarlo en el uso común. Es desde esta perspectiva que ahora quisiera volver hacia un concepto sobre el que me he dedicado a trabajar recientemente. Se trata de un término que proviene de la esfera del derecho y de la religión romana (derecho y religión están directamente vinculadas, y no solamente en Roma): la profanación.

Según el derecho romano las cosas que, de una manera u otra, pertenecen a los dioses serían sagradas o religiosas. Como tales, se ven sustraídas del libre uso y del comercio de los hombres, y no se pueden ni vender, darlas en préstamo ni cederlas en usufructo o ponerlas en servidumbre. Sería sacrilegio violar o transgredir esta indisponibilidad especial reservada a los dioses del cielo (los llamaremos "sagrados") o a aquellos de los infiernos (a éstos les diremos simplemente "religiosos"). Mientras que consagrar (*sacrare*) designaría la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaría, por el contrario, su restitución al libre uso de los hombres. Por ello, el gran jurista Trebacio escribiría: "En sentido propio, es profano aquello que, después de lo sagrado o religioso que era, se encuentra restituido al uso y la propiedad de los hombres".

En esta perspectiva, podríamos definir a la religión como aquello que sustrae las cosas, los lugares, los animales o las personas del uso común para transferirlas al seno de una esfera separada. No solamente no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva ante sí un núcleo auténticamente religioso. El dispositivo que echa a andar y que norma la separación es el sacrificio: este último marca –en cada caso– el pasaje de lo profano a lo sagrado, de la esfera de los hombres a la esfera de los dioses, a través de una serie de rituales minuciosos que varían en función de la diversidad de las culturas, de los cuales Hubert y Gauss han efectuado el inventario. La cesura que separa las dos esferas es esencial, como esencial es el pasaje que la víctima debe transitar en un sentido u otro. Aquello que ha sido separado por el rito puede restituirse por el propio rito a la esfera profana. La profanación es el contradis-

positivo que restituye al uso común eso que el sacrificio hubo separado y dividido.

9. Desde esta perspectiva, el capitalismo y las figuras modernas del poder parecen generalizar y empujar al extremo los procesos de separación que definen a la religión. Si consideramos la genealogía teológica de los dispositivos que hemos examinado y que permite reconducirlos al paradigma cristiano de la *oikonomia*, es decir, al gobierno divino del mundo, advertimos que los dispositivos modernos presentan, no obstante, una diferencia con respecto a los dispositivos tradicionales. Esta diferencia hace a su profanación particularmente difícil. En efecto, todo dispositivo implica un proceso de subjetivación sin el cual no podría funcionar como dispositivo de gobierno, aunque se reduzca a un puro ejercicio de violencia. Foucault ha mostrado, asimismo, cómo en una sociedad disciplinaria los dispositivos aluden, a través de una serie de prácticas y de discursos, de saberes y de ejercicios, a la creación de cuerpos dóciles pero libres, que asumen su identidad y su libertad de sujetos en el proceso mismo de su *asubjetivación*. De esta manera, el dispositivo, antes que todo, es una máquina que produce subjetivaciones y, por ello, también es una máquina de gobierno. El ejemplo de la confesión se revela particularmente esclarecedor: la formación de la subjetividad occidental, completamente escindida y, por tanto, controlada y cierta de ella misma, es inseparable de la acción plurisecular del dispositivo de la penitencia, donde un nuevo *Yo* se constituye por la negación y la recuperación del viejo *Yo*. Así, la escisión del sujeto puesta en marcha por el dispositivo penitenciario produce un nuevo sujeto que encuentra su verdad en la no-verdad del yo pecador repudiado. Consideraciones análogas podrían formularse del dispositivo de la prisión que produce, como una consecuencia más o menos desatendida, la constitución de un sujeto y de un entorno para el delincuente que deviene, a su vez, el sujeto de nuevas técnicas de gobierno –en esta ocasión, perfectamente calculadas.

Aquello que define a los dispositivos que empleamos en la fase actual del capitalismo es que no efectúan la producción de un sujeto, sino más bien que son procesos que podemos llamar “procesos de *desubjetivación*”. Un momento de desubjetivación ha estado incluido, como lo hemos visto, en todo el proceso de subjetivación y del Yo de la penitencia al negarse. Sin embargo, hoy los procesos de subjetivación y de desubjetivación parecieran ocurrir recíprocamente indiferentes, y no dan más lugar a la recomposición de un nuevo sujeto, sino bajo una forma larvaria y, por así decirlo, espectral. En la no-verdad del sujeto no discurre, de ninguna manera, su verdad. Quien se deje asir en el dispositivo del “teléfono portátil”, sea cuál sea la intensidad del deseo que lo empuje, no adquiere una nueva subjetividad, sino únicamente un número por medio del cual podrá, eventualmente, ser controlado; el espectador que pasa su tarde frente a la televisión no recibe a cambio de su desubjetivación más que la máscara frustrante de un *zappeador*, o su inclusión en un índice de audiencia.

Por ello, la vanidad de esos discursos sobre la técnica atiborrados de buenas intenciones pretende que el problema de los dispositivos se reduce a su buen uso. Estos discursos parecen olvidar que si un proceso de subjetivación (y, en nuestro caso, un proceso de desubjetivación) corresponde a cada dispositivo, es a todas vistas imposible que el sujeto del dispositivo lo utilice “de manera correcta”. Lo que es más, los defensores de tales discursos frecuentemente son, a su vez, el resultado del dispositivo mediático en el cual se hallan acogidos.

De este modo, las sociedades contemporáneas se presentarían como cuerpos inertes atravesados por gigantescos procesos de desubjetivación, los cuales no responden a ninguna subjetivación real. Como consecuencia de ello, surgen el eclipse de la política que suponen los sujetos y las identidades reales (el movimiento obrero, la burguesía, etcétera) y el triunfo de la economía, es decir, de una pura actividad de gobierno que no persigue otra cosa que su propia reproducción. Así, la derecha y la izquierda, que hoy se turnan para administrar el poder, tienen

muy poca relación con el contexto político de donde provienen los términos que las designan; nombran simplemente los dos polos de la misma máquina de gobierno –un polo que sugiere, sin el menor escrúpulo, la desubjetivación, mientras que el otro quisiera recubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano de la democracia.

Por esta razón, sobre todo, se produce la extraña inquietud del poder en el momento en que se encuentra frente al cuerpo social más dócil y más sumiso que jamás hubiese aparecido en la historia de la humanidad. No es más que por una paradoja aparente que el ciudadano inofensivo de las democracias postindustriales (el *bloom*, como se nos ha sugerido con eficacia para nombrar), aquél que ejecuta con presteza todo eso que se le dice que haga y que no se opone más que con sus gestos más cotidianos; esos que se preocupan porque su salud, sus posibilidades de evasión y sus actividades, su alimentación y sus deseos sean comandados y controlados por dispositivos hasta en los detalles más ínfimos; ese ciudadano que por ello –y puede ser precisamente a causa de ello– es considerado un terrorista potencial. Ahora que las normas europeas imponen a todos los ciudadanos sus dispositivos biométricos que desarrollan y perfeccionan las tecnologías antropométricas (desde impresiones digitales hasta fotografías signaléticas) que fueron inventadas en el siglo XIX para identificar a los criminales fichados, la videovigilancia transforma los espacios públicos de nuestras ciudades en interiores de inmensas prisiones. A los ojos de la autoridad –y puede que tengan razón– nada se parece más a un terrorista que un hombre ordinario.

Mientras cada vez más los dispositivos se conviertan en intrusivos y diseminen su poder en cada sector de nuestra vida, en mayor medida el gobierno se encontrará frente a un elemento inasible, que parece mayormente sustraerse a su captura que a su capacidad de someterlo con docilidad. Esto último no representa en sí mismo un elemento revolucionario, ni capaz de detener o al menos amenazar a la maquinaria gubernamental. En

vez de ese fin de la historia que no cesamos de anunciar, más bien asistimos a uno de los grandes giros hacia la nada de la maquinaria gubernamental, que en una especie de increíble parodia de la economía teológica, ha tomado para sí la herencia de un gobierno providencial del mundo. Sin embargo, en vez de salvarlo permanece fiel a la vocación escatológica originaria de la providencia y lo conduce a la catástrofe.

El problema de la profanación de los dispositivos (es decir, de la restitución al uso común de aquello que fue tomado y separado en ellos) es urgente. Este problema no será jamás correctamente formulado en tanto aquellos que lo poseyeron no sean capaces de intervenir también en el proceso de subjetivación, así como en los propios dispositivos, para traer a la luz ese "Ingobernable" que es a la vez el punto de origen y el punto de partida de toda política.